Five Unedited Texts on the Sufi Doctrine of *Waḥdat al-Wujūd*

by

al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī

Presented here are five texts by al-Sayyid al-Sharīf ʻAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī dealing with the Sufi doctrine of *waḥdat al-wujūd* or the unity of existence. The first three texts are from al-Jurjānī's *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*, a gloss on Shams al-Dīn Maḥmūd al-Iṣfahānī's *Tasdīd al-Qawāʻid fī Sharḥ Tajrīd al-ʻAqāʼid*, a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Tajrīd al-ʻAqāʼid*. The first two of these three texts are from the section of al-Jurjānī's *Ḥāshiyah* in which he discusses the question of whether or not existence (*al-wujūd*) is superadded (*zāʼid*) to quiddites (*al-māhīyāt*).[1] The third is from the section in which he discusses the question of whether the existence of the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*) is superadded to His quiddity (*māhīyah*) or whether it is identical with it.[2] The fourth text is a short work in Persian entitled *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat* and the fifth text is an Arabic translation of it. According to a marginal notation in Yahuda 5373 the translation was made by Kamāl ibn Shihāb al-Dīn al-Nīsābūrī. The colophon of Yahuda 4218, however, attributes the translation to al-Jurjānī's son.

Al-Jurjānī's position in each of these texts is that the Sufi doctrine of *waḥdat al-wujūd*, although based on mystical vision (*mushāhadah*) and revelation *(mukāshafah*) can nevertheless be interpreted and explained in such a way as to make it acceptable to reason. There is therefore no basis for rejecting the doctrine of *waḥdat al-wujūd* as was done by Saʻd al-Dīn al-Taftāzānī[3] and many other theologians.

It should be noted that these texts are based solely on the manuscript and printed sources currently available to me. These sources are included in the bibliography which follows the presentation of the texts. No attempt has been made to establish definitive texts based on all the extant manuscripts, nor have any of the many, but minor, variant readings to be found in the manuscripts been cited. A few significant differences in the sources have, however, been pointed out in the notes.

---

[1] For the corresponding section in al-Iṣfahānī's *Tasdīd* see pp. 199-206 of al-ʻAdwānī's edition.

[2] Again, for the corresponding section in al-Iṣfahānī's *Tasdīd* see pp. 310-314 of al-ʻAdwānī's edition.

[3] See his *Sharḥ al-Maqāṣid*, Vol. I, pp. 54-56, Vol. II, p. 52.

I. From *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Sources: Garrett 865, fols. 16a-16b and Yahuda 5373, fols. 87b-88a.

قيل عليه ،ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركّب فيها أصلًا ،بل لها صفات متعدّدة هي عينها ،وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان ،ولها تقيّدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدّد حقيقي ،فلما لم يُقَم برهان على بُطلان ذلك لم يتم ما ذكروه من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا. اقول هذا خروج عن طور العقل ،فان بداهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق مختلفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط ،والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ولا دلالته ،بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات. واما المتقيدون بدرجات العقل والقائلون بان ما يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل ،فهم بشهادة بداهته عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يُلتفت اليها.

II. From *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Source: Garrett 865, fol. 22a.

واما اذا قلنا ان [حقيقة] الوجود هي حقيقة مشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه ، وهي قائمة بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا ،وهي حقيقة الواجب تعالى ،ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية ،فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولو البصائر الذين خُصّوا من عنده تعالى بفطنة ثاقبة عالية واوتوا من لدنه حكمة بالغة. وسيرد عليك تفاصيل هذه المعاني ان شاء الله تعالى.

III. From *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. Sources: Garrett 865, fols. 62b-63b; Yahuda 5373, fols. 88a-89a.[4]

واعلم ان هذه المباحث التي أوردها الشارح في كون الوجود عين الواجب اوزائدا عليه هي الكلمات الواردة على ألسن القوم في هذا المقام. وههنا مقالة اخرى قد أشرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا أولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ،فلنفصلها ههنا بقدر ما يفي به قوة التقرير ويحيط به دائرة التحرير ،فنقول وبالله التوفيق فنعم الرفيق: كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل

[4] Parts of this text are quoted by a number of later authors. See, for example, al-Maybudī, *Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah*, *qism* 3, *fann* 2, *faṣl* 2 and 6; al-Qūshjī, *Sharḥ al-Tajrīd*, p. 61; Rāghib Bāshā, *al-Lum'ah*, pp. 11-12; and al-Aḥmadnagarī, *Dustūr al-'Ulamā'*, Vol. 3, pp. 443-444 (under *al-wujūd*).

انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا ،فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود ، وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره ، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب.

وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود ،فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته. ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره ،فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه. وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة ،فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته ،وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتّى يتعذر الاطلاع على ماهياتها ، فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا. هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ،قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم .

فان قلت: الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة ،فكيف يكون جزئيا حقيقيا؟ وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم ،فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد؟ قلت: الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ. فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته. وعن الثاني ان المعتبر هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في ألسنة الاقوام بمعونة الاوهام ،نعم ،يتجه على المقدمة القائلة بان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن ،منع لطيف ،وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو موجده ممكن قطعا ،لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده. ويندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك هو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده. ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره.

ما ذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزؤ والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء ،بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ،ويُمثَّل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط؟ قلت قد سلف من كلامنا ان هذا طور وراء طور العقل لا يُتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية. وكل ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان.

IV. The Persian Text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. Sources: Yahuda 5373, fols. 76b-81a; Tehran 890 [707], fols. 94a-96b; Tehran 1033 [708], fols. 27a-30a; Tehran 1035 [709], pp. 346-348; Naṣr Allāh Taqawī.[5]

[١] بسم الله الرحمن الرحيم ، بدان وفقك الله تعالى وإيانا كه اصحاب بحث ونظر از برای بیان مراتب موجودات درموجودیت تمثیلی کرده اند وچنین گفته اند که پوشیده نیست که اشیاء نوراني را در نورانیت سه مرتبه است: اول آنست که نوروی مستفاد باشد از غیر چنانکه روی زمین در مقابلهٔ آفتاب روشن گردد به شعاع ودراین مرتبه سه چیز باشد: یکی روی زمین، دوم شعاع که بروی افتاده است، سوم مقابلهٔ آفتاب که مفید آن شعاع است. وهیچ شبهه نیست درآنکه این چیزهای سه گانه با یکدیگر متغایرند ودرآنکه زائل شدن شعاع ازروی زمین جائز است بلکه واقع است.

[٢] مرتبهٔ دوم آنست که نوروی مقتضای ذات وی باشد چنانکه آفتاب برآن تقدیر که ذات وی مستلزم ومقتضی نور وی بود. ودرین مرتبه دو چیز باشد، یکی جرم آفتاب، دوم نوروی که درآن جرم است. واین هر دو با یکدیگر متغایرند، وهرگاه که جرم آفتاب مستلزم نوروی باشد، چنانکه مذکور شد، جدا شدن نور ازآن جرم جائز نباشد.

[٣] مرتبهٔ سوم آنست که بذات خود روشن وظاهر باشد نه بنوری که زائد بر ذات وی باشد، چنانکه نور آفتاب، زیراکه بر هیچ عاقل پوشیده نباشد که نورآفتاب تاریك نیست بلکه آن نور بذات خود روشن وظاهر است نه بنوردیگر که بذات وی قائم باشد. ودر این مرتبه یك چیز است که بخود بر دیده های مردم ظاهر است، ودیگر چیزها بواسطهٔ وی ظاهر میشوند بآن مقدار که قابلیت ظهور دارند، وهیچ مرتبه درنورانیت بالاتر ازین مرتبهٔ سوم متصور نیست.

[٤] وچون این مقدمه درمحسوسات متصور گشت بدان که وجود نوریست معنوی واشیاء موجوده را در موجودیت بتقسیم عقلی همین سه مرتبه است. اول آنکه وجود وی مستفاد باشد از غیر چنانکه مشهور است درماهیات ممکنات، پس در اینجا سه چیز باشد: یکی ذات ماهیت ممکنه، دوم وجودی که مستفاد است ازغیر، سوم آن غیرکه مفیض وجود بوده است برآن ماهیت. وشك نیست که انفکاك وجود از چنین موجود بنظر با ذات وی جائز است بلکه واقع است.

[٥] مرتبهٔ دوم آنست که ذات وی مقتضی وجود وی باشد بر وجهی که محال بود جدا شدن وجود از وی، واین حال واجب الوجود است برمذهب جمهور متکلمان. ودرین مرتبه دو چیز باشد: یکی ذات واجب، دوم وجود وی که مستفاد است ازآن ذات. ومعلوم است که انفکاك وجود از چنین موجود بنظر با ذات وی محال باشد، لکن بنابر تغایر ذات ووجود تصور انفکاك ممکن است.

[٦] مرتبهٔ سوم آنست که موجود باشد بوجودی که عین ذات اوست نه بوجودی که مغایر ذات وی است چنانکه حقیقت وجود، زیراکه هیچ اشتباه نیست درآنکه حقیقت وجود درغایت دوریست

[5] I am indebted to my colleague Firoozeh Papan-Matin for help in reading the Persian manuscripts.

ازعدم ،وهیچ چیزرا از عدم این مقدار دوری نیست برآن قیاس که نوررا از ظلمت دوریست درغایت وهیچ چیز را از ظلمت این دوری نیست. پس همچنانکه نوربذات خود نورانیست ومحالست که نور مظلم وتاریك باشد ،حقیقت وجود نیز بذات خود موجود است ومحالست که معدوم ونیست باشد.

[۷] ودر این مرتبه یك چیز باشد که او بخود موجود است ودیگر اشیاء باو موجود باشند بحسب قابلیت چنانکه دانسته شد که نور بخود روشن است ودیگر چیزها باو روشن بود. ودر اینجا بنابر اتحاد ذات و وجود تصور انفکاك ممکن نباشد ،وهیچ مرتبه درموجودیت بالاتر از این مرتبهٔ سوم تصور نتوان کرد. واین حال واجب الوجود است برمذهب اوائل ومذهب صوفیه که ایشانرا موحده خوانند.

[۸] وازاین جهت اوائل گفته اند که واجب الوجود وجود بحت است یعنی در واجب الوجود دو چیز نیست یکی ذات ودوم وجودی که عارض آن ذات باشد ،بلکه واجب الوجود محض وجود است قائم بذات خود. ومذهب صوفیان موحده در اتحاد ذات واجب با وجود مشهور است واین مقدار که واجب الوجود عین وجود است میان طائفهٔ اوائل ومیان طائفهٔ موحده متفق علیه است بنابر آنکه بدیههٔ عقل جازم است بآنکه واجب الوجود در اعلی مراتب موجودیت باشد چنانکه هیچ مرتبه درموجودیت از آن اعلی واقوی نباشد ،که اگر مرتبهٔ بالاتر از آن باشد آن مرتبه بواجب الوجودی اولی بود. ودانسته شد که مرتبهٔ اعلی واقوی در موجودیت مرتبهٔ سوم است که موجود عین وجود باشد.

[۹] وبعد از اتفاق برآن مقدار مذکور محققان طائفهٔ اوائل که اصحاب بحث ونظر اند ورهبر ایشان در باب معرفت ربانی عقل است چنین گفته اند که بدلالت عقل معلوم گشت که ذات واجب الوجود حقیقت وجود است وهم عقل دلالت کرد که واجب الوجود نشاید که امر کلی باشد یعنی نشاید که امری بود که اورا کلیت وعموم عارض تواند بود زیراکه وجود امر کلی در خارج بی تعین صورت نه بندد ،پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد از آن امر کلی وتعین وترکب واجب محال است چنانکه مشهور است. بل واجب الوجود باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تا بهیچ وجه در وی ترکب وتعدد صورت نه بندد. وباید که واجب الوجود بذات خود قائم باشد زیراکه قائم بغیرمحتاج باشد بآن غیر واحتیاج بر واجب الوجود محالست. وچون مقرر شد که حقیقت وجود عین واجب است پس حقیقت وجود نیز بذات خود متعین وجزئی حقیقی باشد وقائم بذات خود باشد وحینئذٍ تعدد حقیقت وجود بحسب افراد وعروض حقیقت وجود مر ماهیات ممکنات را از قبیل محالات بود.

[۱۰] واز این مقدمات محقق شود که واجب الوجود وجود مطلق است، ومراد از مطلق در اینجا آنست که عارض ماهیت نیست بلکه قائم بذات خود است، ومقید بتعین نیست بلکه بذات خود متعین است. وهم از این مقدمات مفهوم گردد که اطلاق لفظ موجود بر غیر واجب الوجود مجاز باشد زیراکه وجود نه عارض ویست ونه جزء ونه عین، بلکه معنی موجودیت اشیاء آنست که ایشانرا با حضرت حقیقت وجود تعلقی است واز آن حضرت بر ایشان پرتوی است نه آنکه وجود مر ایشانرا عارض است یا در ایشان حاصل است. اینست آنچه ارباب بحث بافکار عقل بآنجا رسیده اند.

[۱۱] وطائفهٔ صوفیهٔ موحده میگویند که ورای طور عقل طوریست که در آن طور بطریق مکاشفه ومشاهده چیزی چند منکشف ومشاهد میگردد وکه عقل از ادراك آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراك معقولات که مدرکات عقل است عاجز اند ودر آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین ذات واجب الوجود است نه کلی است ونه جزئی ونه عام است ونه خاص بلکه مطلق از همهٔ قیود تا حدی که از قید اطلاق نیز معری است بران قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته اند.

[۱۲] وآن حقیقت در همهٔ اشیاء که موصوف اند بوجود تجلی وظهور کرده است باین معنی که هیچ چیز از ان حقیقت خالی نیست، که اگر از حقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلا بوجود موصوف نگشتی. وهرگاه که آن حقیقت ملاحظه شود باعتبار اطلاقی که مذکور شد آنرا حضرت احدیت جامعه خوانند، وهرگاه که ملحوظ شود بآن اعتبار که هیچ چیز از قیود وتعینات در مرتبهٔ ذات وی نیست وتقیید را باین نفی با وی ملاحظه دارند آنرا احدیت صرف خوانند، وچون آن ذات بتجلی اول بمرتبهٔ اسماء وصفات تنزل کند آنرا حضرت واحدیت وحضرت اسماء وصفات خوانند، وچون بتوسط اسماء وصفات در سائر اشیاء که مظاهر اسماء وصفات ومرائی ذات وی اند تجلی وتنزل کند آنرا صانع المخلوقات گویند.

[۱۳] ومراتب مظاهر ومرائی نامحصور ومتفاوت اند وهریکی بقدر قابلیت مظهر بعضی از صفات اند. ونوع انسانرا قابلیت مظهریت آن مجموع است. وحدیث حضرت پیغمبر علیه الصلوة والسلام که خلق الله آدم علی صورته اشارت باین معنی است، ای خلقه مظهرًا لجمیع صفاته. وهر حسنی وکمالی که در مخلوقات است آن حسن وکمال صفات وذات او است چنانکه شاعر گوید [رباعی]:[6]

ای حسن ترا بهر مقامی نامی وی از تو بهر دلشدهٔ پیغامی
کس نیست که نیست بهرمند از تو ولی اندر خور خود بجرعهٔ یا جامی

وهر نقصانی که در مظاهر باشد آن راجع بقابلیت ایشان است. وطائفهٔ موحده گفته اند که آن ذات وحدانی، که حقیقت وجود مطلق است، بقیود وتعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور کرده است. وباین سبب در وحدت حقیقی وی هیچ شائبهٔ کثرت وانقسام راه نیافت همچنانکه وحدتی که مبدأ اعداد است در همهٔ مراتب اعداد ظهور کرد وهیچ انقسامی بحقیقت آن وحدت راه نیافت. وهمچنانکه در همهٔ کثرت بی نهایت اعداد غیر وحدت نیست در کثرت همهٔ موجودات بجز آن ذات وحدانی نیست، لیکن چون از تجلیات وتنزلات آن ذات قیود وتعینات اعتباریه با وی منضم گشت توهم تعدد وکثرت حقیقی پیدا شد.

---

[6] This *rubā'ī* is attributed to al-Jurjānī himself. See Riḍā Qulī Khān, *Riyāḍ al-'Ārifīn*, Tehran, 1305, p. 212. I am indebted to my colleague Shahrzad Shams for bringing this attribution to my attention.

[١٤] اما بصائر اولی الایدی والابصار در یافتند که آن کثرت اعتباریست ودر آنجا امر حقیقی بجز آن ذات وحدانی نیست و بتحقیق دانستند که با غیرت وحدانیت و جود اغیار محال باشد وهر غیری که در توهم آید خیال بود چنانکه محققی فرموده است [رباعي]:[7]

هر دیده که بر فطرت احول باشد　　با آنکه بنور حق مکحل باشد
بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم　　نقش دوم دیدهٔ احول باشد

[١٥] حکایت: این داعی را با صوفی که دائم دم از توحید زدی صحبتی افتاد. با وی گفتم که چون آفتاب طالع میشود نور وی بر دیدهای سر غلبه میکند چنانکه هیچ ستاره را نمیتوان دید با آنکه ستارگان بسیار بالای افق موجودند، پس چرا نشاید که انوار الهی بر دیدهٔ دل غلبه کند چنانکه هیچ از مخلوقات نتوان دید با آنکه موجود باشند بطریق حقیقت نه بطریق توهم وخیال؟ در جواب گفت که این احتمال در مرتبهٔ عقل موجه است لیکن مارا بمکاشفه ومشاهده معلوم ومحقق شده است که غیر ذات حق موجود نیست الا بطریق تخیل ومجاز، پس آن احتمال پیش ما اعتبار ندارد و تحقیق نزد ما آن است که شاعر بآن اشارت کرده وگفته [رباعی]:

بر عالم معرفت چو کردم گذری　　افتاد مرا ز راه وحدت نظری
پس طرفه حکایتی ونادر خبری　　یکدست وصد آستین وصد جیب وسری

وفرمود که اسرار توحید کما ینبغی در عبارت نگنجد وعقل را مجال ادراك آن نباشد وافشاء آن نشاید واگر رمزی از آن اسرار گفته شود باید که در لباس شریعت منطوی باشد تا اصحاب ظاهر بر آن انکار نکنند ومتنفر نشوند وطلاب یقین از آن محفوظ گردند ورغبت ایشان در جد واجتهاد سیر وسلوك زیادت گردد وحدیث نبوی که کلم الناس علی قدر عقولهم[8] مقتضی این طریقه است.

[١٦] وکلام مشایخ کبار که افشاء اسرار الربوبیه کفر در وجوب کتمان سر توحید دلیلیست کافی وما احسن ما قیل [بسیط]:[9]

اني لاكتم من علمي جواهره　　كيلا يرى الحق ذو جهل فيفْتُتَنا
وقد تقدم في هذا ابو حسن　　الى الحسين ووصى قبله الحسنا
يا رب جوهر علم لو ابوح به　　لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا

---

[7] I have been unable to identify the author of this *rubā'ī* or of the one which follows it.

[8] A well-known *ḥadīth* but one with a questionable *isnād*. See *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'alā al-Alsinah* by Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, Beirut 1979, pp. 93-94.

[9] Naṣr Allāh Taqawī adds at this point: شعر للامام المعصوم زین العباد نبیرهٔ حضرت رسالت علیه سلام الله منضمالحدیث امیر المؤمنین و یعسوب الدین علی الوصی المرتضی علیه السلام The verses which follow will be found in the section on 'Alī Zayn al-'Ābidīn in Nūr Allāh al-Ḥusaynī al-Mar'ashī al-Tustarī's *Iḥqāq al-Ḥaqq wa-Izhāq al-Bāṭil*, Qum, 1403–, Vol. 12, pp. 84-85, 128.

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا

ودر کلام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله تعالی وجهه ورضی الله تعالی عنه مذکور است که در سینهٔ من علمی است که اگر آنرا بر شما اظهار کنم برخود بلرزید همچنانکه ریسمان دراز در چاه آب.[10] واز بعضی صحابه رضی الله تعالی عنه منقول است که من از پیغمبر علیه الصلاة والسلام دو وعاء از حدیث یاد گرفتم ویکی را با شما گفتم واگر دیگری را با شما بگویم این حلقوم و بلعوم مرا بخاهید برید.[11] وعاقل داند که درین دو کلام اشارتست که تصریح بافشاء روا نباشد وازین جهت است که هر که تصریح کرد در افواه مردود گشت.

[۱۷] این است تمامی آن حکایت که میان آن صوفی موحد واین داعی گذشت واین هنگام رجوع کردیم باصل سخن جماعتی که ایشان بطریق عقل سیر کنند. برسخنان صوفیه موحده اعتراض کرده اند که چون واجب الوجود عین حقیقت وجود است وحقیقت وجود بقول شما بر جمیع اشیاء متجلی ومنبسط شده است چنانکه هیچ چیز موجود از حقیقت وجود خالی نتواند بود. پس از اینجا لازم آید که حقیقت واجب الوجود منقسم ومتکثر باشد ولازم آید که حقیقت واجب الوجود مخالط وملابس اشیاء خسیسه وقاذورات باشد وهیچ عاقل این معنی روا ندارد.

[۱۸] وطائفهٔ موحده در جواب گفته اند که انقسام وتکثر لازم نیست زیرا که شعاع آفتاب که بر روی زمین افتاد آن شعاع بحسب ذات خود منقسم ومتکثر نیست بلکه انقسام وتکثر بحقیقت آن زمین راست بدلیل آنکه اگر روی زمین را ملاحظه نکنند وذات شعاع با قطع نظر از محل اعتبار کنند هیچ انقسام وتکثر متصور نگردد. وجواب مخالطه وملابسه ازین مثال معلوم شود. وپوشیده نیست که نور آفتاب بر لعل وقاذورات واقع میشود[12] وآن نور که بر نجاست افتاد نجس نشد وبواسطهٔ خسّت محل هیچ نقصان بآن نور راه نیافت. وآن نور که بر لعل افتاد هیچ شرف وی نیفزود، بلکه نور در هر دو محل بر حال وشرف خود است ونقصان وشرف که متوهم میگردد راجع بآن دو محل است. واگر آفتاب بامور خسیسه نتافتی فیض او در نور بخشی عام نبودی بلکه ناقص بودی.[13]

[۱۹] حکایت: دانشمندی که بر طریقهٔ اهل کلام بود با دیگری که بر طریقهٔ صوفیهٔ موحده رفتی در مجلس جمع شده اند ومناظره در باب توحید میان ایشان واقع شد. دانشمند اول چنین گفت که بیزارم از آن خدائی که در سگ وگربه ظهور کند وآن دیگر چنین گفت که بیزارم از آن خدائی که در سگ وگربه

---

[10] See footnote 20 below.

[11] See footnote 21 below.

[12] Naṣr Allāh Taqawī inserts here the following verses:

نور خورشید اربیفتد بر حدث * اوهمان نور است نپذیرد خبث

[13] Naṣr Allāh Taqawī adds at this point the following:

چنانکه حضرت مولوی قدس سره فرموده:

ارجعی بشنید نور آفتاب * سوی اصل خویش بازآمد شتاب

نی ز گلخنها برو ننگی بماند * نی ز گلشنها برو رنگی بماند

ظهور نكند. حاضران مجلس جزم كردند كه يكى از اين دو دانشمند كافر شد. و بعضى از زيركان سخن ايشان را چنين توجيه كرده اند كه دانشمند اول اعتقاد كرده بود كه سگ وگربه در غايت خسّت اند وملابسه ومخالطه با ايشان نقصان تمام باشد پس مقصود وى از آن سخن آن است كه بيزارم از آن خدائى كه ناقص بود. ودانشمند دوم اعتقاد كرده بود كه در ملابسه هيچ نقصان نيست بر آن طريق كه در آفتاب گفته شد واگر در سگ وگربه ظهور نكند فيض وجود حق جل جلاله عام نباشد بلكه ناقص بود، پس مقصود وى از آن همين است كه بيزارم از خدائى كه ناقص باشد. وشكى نيست كه ناقص خدائى را نشايد، پس بيزارى ايشان از خداى نباشد وكفر هيچ يك لازم نيايد. والسلام.

V. The Arabic Text of *Bayān Marātib al-Mawjūdāt fī al-Mawjūdīyah*. Sources: Yahuda 4218, fols. 44a-47b; Yahuda 4451, fols. 325b-329a; Yahuda 5373, fols. 82b-86b.

بسم الله الرحمن الرحيم ،وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود الذي ليس له الى الامكان طرف، ونعوت الكمال التي بها مدح ذاته ووصف ،والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الذي اصطفاه بانواع الالطاف واصناف اللطف، وعلى آله واصحابه الذين خصوا بخصائص القربات ولطائف الزلف.

وبعد، فان الرسالة المؤلفة بالعبارة العجمية في تحقيق المباحث الوجودية والمقاصد الاصولية للسيد المحقق والنحرير المدقق، مكمل علوم الاولين، قدوة افاضل المتأخرين، المخصوص بمواهب الملك اللطيف، ابي الفضائل علي المدعو بالسيد الشريف، تغمده الله تعالى بغفرانه واسكنه اعلى غرف جناته، رسالة شريفة ودرة لطيفة صغيرة الحجم كثيرة القدر، فعربتها لان هذه اللغة افصح وانتفاع اهلها بها ايسر وانجح، سائلا من الله تعالى العفو والتيسير، انه بالاجابة جدير وعلى كل شيء قدير.[14]

[١] اعلم، وفقك الله تعالى وايانا، ان اصحاب النظر مثلوا لبيان مراتب الموجودات في الموجودية بالاشياء النورانية على ثلاث مراتب. المرتبة الاولى ان يكون نور الشيء مستفادا من الغير كوجه الارض فانه يُنوَّر بشعاع الشمس عند المقابلة، وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء: الاول وجه الارض، والثاني الشعاع الواقع عليه، والثالث مقابلة الشمس المفيدة للشعاع. ولا يشتبه على احد ان هذه الاشياء الثلاثة متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض ممكن بل واقع.

[٢] المرتبة الثانية ان يكون نوره مقتضى لذاته كالشمس على تقدير ان يكون ذاتها مقتضية لنورها، وفي هذه المرتبة شيئان، احدهما جرم الشمس، والثاني ضوءه، وهما متغايران، واذا كان جرم الشمس مستلزما للضوء على ما ذكرنا فلا يجوز انفكاك الضوء منه.

[٣] المرتبة الثالثة ان يكون نوره بذاته لا بنور زائد على ذاته ،كالضوء فانه مضيء بذاته لا بنور آخر زائد على ذاته، اذ لا يخفى على عاقل ان ضوء الشمس ليس بمظلم بل هو مضيء بذاته لا بضوء آخر قائم

[14] The preceding two paragraphs are found only in Yahuda 5373.

به. وفي هذه المرتبة شيء واحد ظاهر بنفسه على اعين الناس، وما عداه مضيء بمقدار قابليته له، وليست مرتبة في النورانية اعلى من المرتبة الثالثة.

[٤] واذا تصورت هذه المقدمة في المحسوسات فاعلم ان الوجود نور معنوي والاشياء الموجودة في كونها موجودة تنقسم بالتقسيم العقلي الى ثلاثة مراتب: المرتبة الاولى ان يكون وجودها مستفادا من الغير كما هو المشهور في الماهيات الممكنة، ففيها ثلاثة اشياء: الاول ذات الماهية الممكنة والثاني وجودها الذي هو مستفاد من الغير والثالث ذلك الغير الذي افاض الوجود عليها، ولا شك في ان انفكاك الوجود من مثل هذا الموجود بالنظر الى ذاته جائز بل واقع.

[٥] المرتبة الثانية ان يكون ذاته مقتضيا لوجوده على وجه يكون انفكاك الوجود من ذاته محالا، وهذا حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين. وفي هذه المرتبة شيئان: الاول ذات الواجب والثاني وجوده المستفاد من ذاته، ولا يخفى ان انفكاك الوجود من هذا الموجود بالنظر الى ذاته محال، لكن تصور الانفكاك ممكن بناء على تغاير الذات والوجود.

[٦] المرتبة الثالثة ان يكون موجودا بوجود هو عين ذاته كحقيقة الوجود، اذ لا شبهة في ان حقيقة الوجود في غاية البعد من العدم، وقياس بعده منه على قياس بعد النور من الظلمة. وكما ان النور بذاته منير ومحال ان يكون مظلما كذلك الوجود ايضا بذاته موجود ومحال ان يكون معدوما.

[٧] وفي هذه المرتبة شيء واحد موجود بذاته وما عداه موجود به بحسب قابليته للوجود كما علم ان الضوء مضيء بنفسه وما عداه من الاشياء مضيء به. وفي هذه المرتبة لا يمكن تصور الانفكاك بين الذات والوجود بناء على اتحادهما، وليست مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة، وهذا حال واجب الوجود على مذهب المتقدمين وعلى مذهب الصوفية الموحدين.

[٨] ولذا قال المتقدمون ان واجب الوجود وجود بحت، اي ليس فيه شيئان: الاول الذات والثاني الوجود الذي هو عارض لها، بل الواجب عين الوجود الذي هو قائم بذاته. ومذهب الصوفية الموحدين في اتحاد الذات والوجود مشهور. وهذا، اي كون الواجب عين الوجود، من المتفق عليه بينهما فان بداهة العقل جازمة بان واجب الوجود لا بد ان يكون في المرتبة العليا من المراتب الوجودية بحيث لا يكون مرتبة فيها اعلى واقوى من مرتبته اذ لو كانت مرتبة من المراتب اعلى من مرتبة الواجب في الموجودية لكانت تلك المرتبة اولى بالواجب. وقد علم ان المرتبة العليا في الموجودية المرتبة الثالثة وهي ان يكون وجود الشيء عينه. فوجود الواجب لا يكون الا عينه كما اتفقا.

[٩] وبعد الاتفاق على ذلك قال المحققون من المتقدمين الذين هم اصحاب النظر، ومرشدهم في طريق المعرفة الربانية العقل: قد ثبت بالبرهان ان الواجب حقيقة الوجود وقد علم ايضا بدلالة العقل ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون امرا كليا اي امرا يعرض له الكلية والعموم لان الوجود الذي هو عينه لو كان امرا كليا لم يتصور تحققه في الخارج بدون التعين فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الامر الكلي والتعين وتركب الواجب محال كما بين في المطولات بل يجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا ومتعينا بذاته او

يكون تعينه عين ذاته كما ان وجوده عين ذاته حتى لا يتصور التعدد والتركب فيه بوجه من الوجوه. ويجب ان يكون قائما بذاته لانه لولم يكن قائما بذاته يكون محتاجا الى الغير واحتياجه محال. واذا تقرر ان وجود الواجب عينه فيكون الوجود ايضا متعينا في حد ذاته وجزئيا حقيقيا وقائما بذاته لان تعدد حقيقة الوجود بحسب الافراد وعروضها للماهيات الممكنة من قبيل المحالات.

[١٠] وقد تحقق من هذه المقدمات ان واجب الوجود هو الوجود المطلق، والمراد من المطلق ههنا ان لا يكون عارضا للماهية بل يكون قائما ومتعينا بذاته وعاريا عن التقيد بغيره. وعلم منها ايضا ان اطلاق لفظ الموجود على غير الواجب مجاز لان الوجود ليس جزءا ولا عينا ولا عارضا لغيره فمعنى كون الاشياء موجودة ان لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته وعليها فيضان حضرة الوجود، لا ان الوجود عارض لها او داخل فيها. هذا ما عليه ارباب النظر وبلغوا اليه بافكار العقل.

[١١] واما الصوفية الموحدون فيقولون ان وراء طور العقل طور اخر لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، والعقل عاجز عن ادراكه كعجز الحواس عن ادراك المعقولات التي هي مدركات العقل. وقد تحقق في ذلك الطور ان حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب ليس كليا ولا عاما ولا خاصا، بل هو مطلق من جميع القيود حتى انه معرى عن قيد الاطلاق ايضا على قياس ما قال ارباب العلوم العقلية في الكلي الطبيعي.

[١٢] وتلك حقيقة تجلت وظهرت في الماهيات الممكنة والمظاهر الكونية الموصوفة بالوجود بحيث لا يخلو عنها شيء من الاشياء، اذ لو كان شيء من الاشياء خاليا عنها لما كان متصفا بالوجود. واذا اعتبرت باعتبار الاطلاق المذكور تسمى بالاحدية الجامعة واذا اعتبرت باعتبار ان لا شيء معها من القيود والتعينات في مرتبة الذات مع ملاحظة تقيدها بهذا النفي تسمى بالاحدية الصرفة. واذا نزلت بالتجلي الاول الى مرتبة الاسماء والصفات تسمى بالحضرة الواحدية واذا نزلت مرة اخرة و تجلت في مظاهر الاسماء والصفات ومرايا الذات تسمى بصانع المخلوقات.

[١٣] ومراتب المظاهر والمرايا متفاوتة وليست محصورة في عدد ونوع معين وكل واحد منها، بمقدار قابليته، مظهر لاسم وصفة من الاسماء والصفات. واما نوع الانسان فله القابلية لجميع الاسماء والصفات. وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم خلق الله آدم على صورته اشارة الى هذا المعنى اي خلقه مظهر الجميع الصفات. وكل حسن وجمال في مراتب المخلوقات فهو بالحقيقة من حسن الصفات وجمال الذات كما قال بعض المحققين [طويل]:[15]

وصرّحْ بإطلاق الجمال ولا تقلْ بتقييده ميلا لزُخرُف زينة
فكل جميل حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة

[15] The following two verses are from the *Tā'īyah* of Ibn al-Fāriḍ.

وكل نقص ونقيصة في المظاهر فهو راجع الى قابلياتهم واستعداداتهم. وهذه الطائفة من الموحدين يقولون: حقيقته واحدة هي الوجود المطلق ظهرت في ملبس الكثرة بقيود وتعينات اعتبارية، ولهذا السبب لا يتطرق الى حقيقة وحدتها تعدد ولا انقسام كالواحد فانه مبتدأ الاعداد واصلها وله الظهور في جميع مراتب الاعداد ولا يتطرق الى حقيقة وحدته انقسام اصلا. وكما ان في جميع مراتب الاعداد الكثيرة الغير المتناهية ليس شيء غير الواحد كذلك في جميع المظاهر الكونية ليس الا الذات الوحداني. فتوهم العدد والتكثر ليس الا باعتبار التجليات والتنزلات اذ بها صارت القيود والتعينات الاعتبارية منضمة اليها.

[١٤] واما اولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب فقد شاهدوا وادركوا ان تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الامر وليس شيء موجودا حقيقةً الا الذات الواحدة المتعالية. وقد حققوا ان وجود الاغيار مع عين الواحد القهار محال، وتوهم الغيرية باطل وخيال كما قيل [طويل]:[16]

تعانقت الاطراف عندِيَ وانطوى بساط السِوى عدلا بحكم السويّة
وعاد وجودي في فنا ثَنَوية الـــــوجود شهودا في بقا أحديّة

[١٥] حكاية: قال المؤلف رحمه الله تعالى قد اجتمعت مع صوفي يسلك طريق التوحيد دائما فقلت له اذا طلعت الشمس فغلب ضوءها على البصر بحيث لا يرى كوكبا مع ان الكواكب فوق الافق موجودة فلما لا يجوز ان يغلب النور الالهي على بصيرة احد بحيث لا يرى شيئا من المخلوقات مع كونهم موجودين بطريق الحقيقة لا بطريق التوهم والخيال؟ فقال هذا الاحتمال موجه في مرتبة العقل لكن تحقق لنا بطريق المكاشفة والمشاهدة انه ليس وجود لغير الحق تعالى الا بطريق الخيال والمجاز فلا اعتبار لهذا الاحتمال عندنا. والحق في ذلك ما قال رضي الله تعالى عنه [طويل]:[17]

وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده لكن بحَجْب الاكنّة
اذا ما أزال السِترَ لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة

واسرار التوحيد كما هي لا تسع في العبارة، والعقل عاجز عن ادراكها. فان ذكر رمزها فيجب ان يكون منطويا في لسان الشرع لئلا ينكر عليه اهل الظاهر وليأخذ حظه منه طالب اليقين وتزداد رغبته في السير والسلوك. وقوله صلى الله عليه وسلم كلم الناس على قدر عقولهم[18] يقتضي هذا الطريق.

[١٦] وقول المشايخ إفشاء سر الربوبية كفر دليل واضح على وجوب كتمان سر التوحيد. وما احسن ما قيل [بسيط]:[19]

---

[16] Also from the *Tā'īyah* of Ibn al-Fāriḍ.
[17] Also from the *Tā'īyah* of Ibn al-Fāriḍ.
[18] See footnote 8 above.
[19] These verses are attributed to ʻAlī Zayn al-ʻĀbidīn. See footnote 9 above.

اني لاكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيَفْتُنَنا
وقد تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا
يا رب جوهر علم لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا

وفي كلام اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه ان بين جنبيّ علما لو بحت لكم به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطويّ البعيدة.[20] ونقل عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه: حفظت وعائين من الحديث، اما احدهما فبثثته واما الاخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم.[21] ويعرف ان في كلا الكلامين اشارة الى عدم جواز الافشاء بالاسرار ولهذا من صرح بها بالافواه صار مردودا .

[١٧] وقال المؤلف قدس سره: هذا اخر الحكاية التي جرت بيني وبين الصوفي الموحد، وحينئذ نرجع الى اصل كلام من سلك طريق النظر من المتقدمين. فانهم اعترضوا على قول الصوفية الموحدين بان واجب الوجود حقيقة الوجود وهي على ما قلتم تجلت وظهرت في جميع الاشياء، ويلزم من ذلك انقسام حقيقة الوجود وتكثرها ومخالطتها وملابستها للاشياء الخسيسة والقاذورات وكيف يجوّز عاقل هذا الامر بالنسبة الى حقيقة الواجب المنزه عن ذلك؟

[١٨] والصوفية اجابوا بان لزوم الانقسام والتكثر والمخالطة ممنوع، فان شعاع الشمس اذا وقع على وجه الارض فذلك الشعاع بحسب ذاته غير منقسم وغير متكثر، بل الانقسام والتكثر لازم لوجه الارض لا للشعاع، بدليل انه ان اعتبرتَ الشعاع وحده مع قطع النظر عن المحل وملاحظة وجه الارض لا يتصور فيه تعدد ولا انقسام، وجواب المخالطة يعلم ايضا من هذا المثال. ولا يخفى على عاقل ان نور الشمس يقع على الاشياء الخسيسة ولا يتنجس ذلك النور ولا يتطرق اليه نقص بواسطة خسّة المحل، وكذا يقع على الاشياء الشريفة ولا يزيد شرفه بواسطة شرف المحل، بل النور في كلا الحالين على حاله وشرفه، فتوهم النقص والشرف راجع الى المحل، ولولم يقع نورها على الاشياء الخسيسة لما كان فيضه عاما كاملا بل كان ناقصا .

[١٩] حكاية: اجتمع فاضل يسلك طريق اهل النظر والكلام مع عارف يسلك طريق اهل التصوف والتوحيد، ووقع في ذلك المجلس بينهما مناظرة في باب التوحيد. فقال الفاضل: انا بريء من الاله الذي يظهر في الكلب والقط. وقال العارف: انا بريء من الاله الذي لا يظهر فيهما. فاهل المجلس جزموا بكفر احدهما. فقال بعض الاذكياء في توجيه كلامهما ان الفاضل اعتقد ان الكلب والقط في غاية الخسّة

[20] A Google search shows this to be a well-known saying often quoted in works on *‘ilm al-ḥurūf*. A slightly different version will be found in *Nahj al-Balāghah*. See *al-Mu‘jam al-Mufahras li-Alfāẓ Nahj al-Balāghah* by Kāẓim Muḥammadī and Muḥammad Dashtī, Beirut, 1986, p. 18.

[21] This tradition is reported by al-Bukhārī in his *Ṣaḥīḥ*. See *kitāb al-‘ilm, bāb ḥifz al-‘ilm*.

والملابسة بهما نقص جدا فمقصوده من هذا الكلام انه بريء من الاله الذي يكون ناقصا، والعارف اعتقد ان في المخالطة ليس نقص كما قلنا في نور الشمس ولو لم يقع نور وجوده تعالى على الاشياء الخسيسة لماكان فيضه عاما وتاما بل كان ناقصا، فمقصوده ايضا: انا بريء من الاله الذي يكون ناقصا، فلا شك في ان الناقص لا يصلح للالهية فلا يكون براءتهما من الله المتصف بصفات الكمال، ولا يلزم كفر احدهما. والسلام.

BIBLIOGRAPHY

al-Aḥmadnagarī, ʻAbd al-Nabī ibn ʻAbd al-Rasūl, *Jāmiʻ al-ʻUlūm al-Mulaqqab bi-Dustūr al-ʻUlamāʼ*, four volumes, Hyderabad, 1329-1331.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, second edition, two volumes, Leiden, 1943-1949. Three supplementary volumes, Leiden, 1937-1942.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl, *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ*. Various editions.

Dānish-Pazhūh, Muḥammad-Taqī, *Fihrist-i Kitāb-khānah-i Ihdāʼī-i Āqā-yi Sayyid Muḥammad Mishkāt bih Kitābkhānah-i Dānishgāh-i Tihrān*, Vol. III, No. 1, Tehran, 1332/1953, pp. 514-515. (Descriptions of Tehran 890, 1033 and 1035)

Duran, Recep, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var-olanlarun Dereceleri Risalesi," in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Vol. 35, No. 2, pp. 61-67 [68?]. (An edition and translation into Turkish of a work in Arabic by al-Jurjānī on *marātib al-mawjūdāt* which is quite different from the work presented here)

Garrett 865, a manuscript copy of al-Jurjani's *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*. See Hitti, *Descriptive Catalogue*, p. 280, No. 865.

Hitti, Philip K., Faris, Nabih Amin, and ʻAbd al-Malik, Buṭrus, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938, p. 280, No. 865. (A description of Garret 865)

Ibn al-Fāriḍ, Abū Ḥafṣ ʻUmar ibn Abī al-Ḥasan, *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*. Various editions.

al-Iṣfahānī, Shams al-Dīn Maḥmūd ibn ʻAbd al-Raḥmān, *Tasdīd (Tashyīd) al-Qawāʻid fī Sharḥ Tajrīd al-ʻAqāʼid*, edited by Khālid Ḥammād Ḥammūd al-ʻAdwānī, two volumes, Kuwait, 2012. (A commentary on *Tajrīd al-ʻAqāʼid* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)

al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ʻAlī ibn Muḥammad, *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*, MSS, Yahuda 5373, Tehran 890, Tehran 1033, Tehran 1035, printed edition of Naṣr Allāh Taqawī, Tehran, 1321.

al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ʻAlī ibn Muḥammad, *Bayān Marātib al-Mawjūdāt fī al-Mawjūdīyah*, MSS, Yahuda 4218, Yahuda 4451, Yahuda, 5373. See Mach, *Catalogue* p. 266, No. 3116. Other manuscripts of this work under various titles are listed in Brockelmann, *Geschichte*, Vol. II, p. 280, No. 5, p. 281, No. 11 and Supplement II, p. 306, No. 41. (Arabic translation of Persian original mentioned above)

al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf ʻAlī ibn Muḥammad, *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd*, MS 865 [988H], Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Other manuscripts of this work are listed in Brockelmann, *Geschichte*, Vol. I, pp. 670-671 (509) and Supplement I, p. 926. (A gloss on the commentary of Maḥmūd al-Iṣfahānī on *Tajrīd al-ʻAqā'id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)

Mach, Rudolf, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princeton University Library*, Princeton, 1977, p. 266, No. 3116. (Descriptions of Yahuda 4218, 4451 and 5373)

Matsumoto, Akiro, "Jurjani's Tract on Existence," in *Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies*, International University of Japan, (3), pp. 359-376, 1988-2004. (A translation into Japanese of Naṣr Allāh Taqawī's edition of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*)

al-Maybudī, Ḥusayn ibn Muʻīn al-Dīn, Qāḍī Mīr, *Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah*. Various editions. (A commentary on Athīr al-Dīn al-Abharī's *Hidāyat al-Ḥikmah*)

Muḥammadī, Kāẓim and Dashtī, Muḥammad, *al-Muʻjam al-Mufahras li-Alfāẓ Nahj al-Balāghah*, Beirut, 1986.

al-Qūshjī, ʻAlā' al-Dīn ʻAlī ibn Muḥammad, *Sharḥ al-Tajrīd*, Tabriz (?), 1307. (A commentary on *Tajrīd al-ʻAqā'id* of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)

Rāghib Bāsha, Ibrāhīm ibn Muṣṭafā, *al-Lumʻah fī Taḥqīq Mabāḥith al-Wujūd wa-al-Ḥudūth wa-al-Qadar wa-Afʻāl al-ʻIbād*, edited by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Cairo, 1358/1939.

Riḍā Qulī Khān, *Riyāḍ al-ʻĀrifīn*, Tehran, 1305.

al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah ʻalā al-Alsinah*, Beirut, 1979.

al-Taftāzānī, Saʻd al-Dīn Masʻūd ibn ʻUmar, *Sharḥ al-Maqāṣid*, two volumes, Istanbul, 1277. (al-Taftāzānī's commentary on his own *al-Maqāṣid fī ʻIlm al-Kalām*)

Taqawī, Naṣr Allāh, *Risālat al-Wujūd*, az āthār-i muḥaqqiq-i rabbānī Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī, Tehran, 1321. (Printed edition of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*)

Tehran 890, 1033 and 1035. Manuscript copies of the Persian text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. See Dānish-Pazhūh, *Fihrist*, Vol. III, No. 1, pp. 514-515.

al-Tustarī, Nūr Allāh al-Ḥusaynī al-Marʻashī, *Iḥqāq al-Ḥaqq wa-Izhāq al-Bāṭil*, Qum, 1403–.

Yahuda 4218 and 4451. Manuscript copies of the Arabic translation of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat*. See Mach, *Catalogue*, p. 266, No. 3116.

Yahuda 5373. A manuscript copy of the Persian text of *Bayān-i Marātib-i Mawjūdāt dar Mawjūdīyat* as well as a copy of the Arabic translation. For the copy of the Arabic translation see Mach, *Catalogue*, p. 266, No. 3116.

Nicholas Heer
University of Washington

View publication stats